

UDK 316.7 Girard, Ren  

Pregledni   lanak.
 Primljeno: 02. 11. 2010.
 Prihvaćeno: 10. 02. 2011.

FUNDAMENTALNA ANTROPOLOGIJA I TEORIJA KULTURE REN  A GIRARDA

Rade Kalanj

Odsjek za sociologiju
 Filozofski fakultet
 Sveučilište u Zagrebu
 Ivana Lučića 3, 10 000 Zagreb
 e-mail: rade.kalanj@zg.t-com.hr

Sažetak

Ovaj se rad sastoji u nastojanju da se ukratko prikažu bitne značajke kulturno-antropološke koncepcije Ren  a Girarda. Polazi se od toga da je njegova koncepcija nedovoljno poznata u našoj akademskoj i kulturnoj sredini, da je o njoj malo toga napisano i da je vrlo malo Girardovih tekstova prevedeno na hrvatski jezik. Rad ima na umu da Girardova antropološka misao spada u onu vrstu diskursa koji se označava kao fundamentalna antropologija, ali da i unutar tog određenja njegov pristup odlikuje niz specifičnosti koje su ga posljednjih četrdesetak godina, s više ili manje respekta, učinile originalnim, vrlo   itanim, ali i prijepornim autorom. Rad, prije svega, utvrđuje Girardov osobiti intelektualni profil, potom tematizira njegove ključne pojmove: mimesis, mimetizam, mimetički mehanizam, mimetički proces, mimetičko rivalstvo, mimetičko nasilje, mimetička kriza, mimetička žrtva, utemeljuju  a žrtva, žrtveni jarac, itd., te napokon iznosi i neke od kritičkih prigovora Girardovoj antropologiji. Rad je posebno usredotočen na Girardovo poimanje kulture, odnosno na njegovu fundamentalno-antropološku hipotezu o izvoristima, porijeklu i nastanku ljudske kulture.   eli se naime pokazati kako Girard, kao zagovornik fundamentalne antropologije, pokušava iznaći i protumačiti one krajnje, prvotne izvore iz kojih se oblikovala ljudska kultura.

Ključne riječi: kultura, imitacija, mimesis, mimetički mehanizam, mimetičko nasilje, kršćanstvo, religija, žrtva, žrtveni jarac, utemeljujući događaj

I. GIRARDOV INTELEKTUALNI PROFIL

Ako bi se postavilo pitanje koji je suvremeni autor iz područja kulturne antropologije u novije vrijeme privukao osobitu pozornost onda bi izbor nedvojbeno pao na Ren  a Girarda. Njegov privrženik, ali i kritički interpret Paul Valadier konstatira da je riječ o antropolo  skom misliocu koji „već četrdeset godina začuđujuće odlučno slijedi i produbljuje svoju brazdu“ (Valadier, 1982:251).   asopis *Esprit*, koji bez prekida izlazi od 1932. godine kada ga je utemeljio personalisti  ki filozof Emmanuel Mounier, cijeli je jedan broj (travanj 1979.) posvetio misli R. Girarda. A *Esprit*, poznato je, svoje stranice posvećuje samo onim velikanima duha koji su utisnuli snažan pečat znanstveno-filo-

zofskim, kulturnim i političkim kretanjima modernih vremena, prije svega dvadesetog stoljeća. No nije riječ samo o *Espritu* jer se prema Girardu na isti ili sličan način odnose i mnogi drugi relevantni časopisi i publikacije iz područja društvenih i humanističkih znanosti, posebno antropologije, ne samo na francuskom nego i na drugim jezičnim područjima (*Commentaire, Contrepoint, Etudes*, itd.). Američki autor James Williams napravio je neku vrstu antologije, čitanke za upoznavanje i razumijevanje Girardovih ideja (*The Girard Reader*, 1996). U Cerisyju, mjestu periodičnih tematskih susreta (kolokvija) francuskih intelektualaca iz raznih područja stvaralaštva, održan je (1985.) znanstveni skup koji se bavio pitanjem nasilja i istine u djelu R. Girarda (Dumouchel, 1985). Poznati hrvatski književni teoretičar, povjesničar književnosti i književni kritičar Stanko Lasić čita i interpretira Girarda kao jednog od svojih glavnih intelektualnih putokaza, stavljajući ga na razinu Jeana Paula Sartrea, Emmanuela Levinasa i Mauricea Nadeaua (Lasić, 2001). Spomenimo i to da ga romanopisac Roberto Calasso opisuje kao jednog od posljednjih živih „dikobraz“, rukovodeći se pritom tipologijom što ju je Isaiah Berlin izveo iz jednog Arhilohova stiha u kojem se kaže da lisica zna mnogo stvari, a da dikobraz zna samo jednu veliku stvar. Za Girarda je ta „velika stvar“ žrtveni jarac (Calasso, 1987; Girard, 2004:7). No sve su te činjenice tek mali isječak iz široke panorame odjeka, komentara, tumačenja i kritičkih prikaza potaknutih Girardovim djelom i prinosom suvremenoj antropologiji.

Možda bi se, u najstrožem kritičkom ključu, moglo reći da se takav renome Girardu pripisuje ne toliko zbog toga što bi njegov prinos imao odlučujuće značenje za unapređenje antropološke znanosti nego ponajviše zbog toga što je taj prinos ne samo specifičan nego i originalan u svojim uvidima, konceptima i eksplikativnim postupcima. Ali to strogo i minuciozno kritičko razračunavanje mnogi su već obavili i ovdje nije riječ o toj vrsti interpretativne ambicije. U svakom slučaju, Girarda se ne može svrstati ni u jednu od glavnih struja antropološkog mišljenja, ni u strukturalističku paradigmu Claudea Lévi-Straussa, ni u kulturalno-simboličku orijentaciju Cliforda Geertza, ni u različite varijante funkcionalističkih i deskriptivno-terenskih pristupa antropologiji. Iz njegova opusa kao i iz većine interpretacija koje se mu posvećene proizlazi da ga je najprimjerjenije odrediti kao zagovornika *fundamentalne antropologije*. A to znači one antropološke istraživačke i teorijske prakse koja pokušava doći do samih temelja ljudske kulture, koja s onu stranu manifestnih kulturnih oblika, prije svega u zapadnjačkom kulturnom vidokrugu, traga za njezinim prvotnim izvorima. Girard se ne smatra terenskim antropologom već „interpretom koji kombinira činjenice antropologije, arheologije i etnologije kako bi izgradio opću teoriju kulture i njezinih izvorišta. Drugim riječima, kako bi odgovorio na pitanje zašto svi mitovi i povijesti izgledaju slični jedni drugima, zašto sve kulture sadrže slične značajke i zašto sve one govore o prvotnom ubojstvu“ (Girard, 2004:195). Dakako, Girard nije jedini pažnje vrijedan tvorac i promicatelj fundamentalne antropologije, ali rezultati koje je na tom području postigao, čak i onda kada su sporni, barem su drugačiji, a u mnogo čemu i impresivniji, od dosega i ideja drugih autora.

Zanimljiva je intelektualna putanja R. Girarda. Njegov je osnovni, moglo bi se reći mladenački intelektualni habitus formiran unutar francuske književne, književno-teo-

rijske, znanstveno-teorijske i filozofske kulture, ali njegov zreli, u punom smislu riječi znanstveno-teorijski, to jest kulturno-antropološki misaoni habitus oblikovan je u američkom kontekstu. Njegova je znanstvena karijera u biti američka više nego francuska i vezana je, između ostalog, za sveučilišta Buffalo, Johns Hopkins i Stanford na kojemu je vodio Program interdisciplinarnih istraživanja. U toj su karijeri na iznimno produktivan i diskurzivno osebujuć način pomirene dvije komponente: francuski smisao za tvorbu, brzu komunikaciju, ali i relativno brzo smjenjivanje ideja i američki smisao za „pragmatiku“, odnosno dovršenost intelektualnog uvida. Zato ga podjednako cijene ili osporavaju obje sredine.

Svoju javnu intelektualnu karijeru Girard ne započinje kao tipični francuski intelektualci (Sartre, Aron, Levi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Bourdieu, itd.) koji se redovno školuju ili djeluju na prestižnim visokoškolskim ustanovama kao što su École normale supérieure, L'École normale d'administration, École des hautes études en sciences sociales, Collège de France ili pak Sorbona, iz kojih se generacijama regrutiraju i reproduciraju vodeće nacionalno-kulturne elite. Nakon srednjoškolskog obrazovanja završio je, po očevoj želji, Školu za kartografiju, ali mu je odmah bilo jasno da se ne želi cijeli život vući po prašnjavim arhivima i sređivati kartografske materijale. Priznaje, međutim, da mu je ta „stručna sprema“, iako ne spada u registar „velike intelektualnosti“, donekle pripomogla u isctavanju prostornih i vremenskih imaginarija ljudskog bivstvovanja. Uz to, s dozom samoironije, ističe da sebe dobrim dijelom smatra autodidaktom, ali autodidaktom koji je vrlo disciplinirano i privrženo vezan za ono što se zbiva u „vrhovima“ znanosti, kulture i književnog stvaralaštva. U tom samoironijskom duhu kaže da je naučio istinski čitati „posve sam“, da je *Don Kihota* pročitao u devetoj ili desetoj godini i da nije baš mnogo toga naučio u školama i na sveučilištima. Jasno mu je, međutim, da pozicija autodidakta nije dostatna i stoga s nekom vrstom patosa i radosti ističe da je 1953. godine na američkom sveučilištu Indijana obranio doktorat pod naslovom *Američko mišljenje o Francuskoj, 1940.-1943.* Ističe da ta doktorska teza nije „imala ništa transcendentnog“, da ga je više od svega zanimala „živa povijest“, ali da je odmah potom otkrio čari poezije. Zato se opsesivno baca na pjesništvo i prozu, prije svega romanesknu literaturu (Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostojevski, Proust, itd.), što će biti presudno za „otkriće“ antropološke pozadine ili temelja literarne imaginacije kao specifične prerade ljudskog i društvenog empirijskog svijeta. Svoje komparatističke analize romaneskne literature, koje će ga izdići na rang priznatih „majstora“ i „učitelja“ književne kritike i teorije, objelodanio je u djelima *Romantička obmana i romaneskna istina* (1961) i *Dostojevski: od dvojtva do jedinstva* (1963). Te su dvije knjige naišle na izuzetan javni odjek jer su smiono, a donekle i izvanjski, prokazivale kratkoću, „lakoću“ i zablude institucionaliziranih književno-teorijskih kanona. Ali, bez obzira na dosege i recepciju tih Girardovih „intervencija“, što spada u područje književnoteorijskog i književnokritičkog prosuđivanja i vrednovanja, ovdje je bitno naglasiti da se on, nakon tih dviju knjiga, punom snagom prebacuje na antropološku tematiku te intenzivno iščitava velike antropološke autore (Frazera, Robertson-Smitha, Radcliffe-Browna, Malinowskog, itd.) i brojne monografije o pojedinim kulturama. To je kasnije ocijenio kao

„nesumnjivo najsnažnije intelektualno iskustvo“ svoga života (Girard, 2004:42). Od tada antropologija postaje glavnim područjem njegova spoznajnog interesa i na crti tog interesa on ispisuje jedan intelektualno osebujan opus koji tvore sljedeće knjige: *Nasilje i sakralno* (1972), *Kritika u suterenu* (1976), *Stvari skrivene od nastanka svijeta* (1978), *Ogledi o književnosti, mimesisu i antropologiji* (1978), *Žrtveni jarac* (1982), *Antički put izopačenih ljudi* (1985), *Shakespeare, žar zavisti* (1990), *Kad će te stvari početi...* (1994), *Promatrah Sotonu kako poput munje pada* (1999; hrvatski prijevod, u izdanju AGM-a, 2004), *Onaj preko kojega skandal nadolazi* (2001), *Nepoznati glas zbiljskog* (2002), *Žrtva* (2003), *Porijeklo kulture* (2004), *Krvava izvorišta* (2010).

II. KLJUČNI POJMOVI I TEORIJSKA OKOSNICA GIRARDOVE ANTROPOLOGIJE

Polazeći, dakle, od ranih uvida sadržanih u dvama navedenim književnokritičkim i književnoteorijskim djelima, Girard otkriva i u svojoj prevalentnoj, antropološkoj fazi tematizira ono što pripada glavnoj tematici njegove cjelokupne misli, a to je pitanje nereda i *nasilja*. Vođen intuicijom velikih romansjera o *mimetičkoj želji* i njezinu odnosu spram *sakralnog* on dolazi do zaključka da su nered i nasilje isto što i „gubitak razlika“ (Girard, 1961). Dospijeva naime do vlastite fundamentalno-antropološke pozicije usredotočene na pitanje nasilja. Europski su mu romansjeri ukazali na važnost *želje* i *mimetičkog rivalstva* i potaknuli ga na temeljito promišljanje nasilja kao elementa ljudske kulture. Razvijenim modernim društvima prigovara da ne uviđaju dovoljno vlastite probleme nasilja, što dolazi do izražaja u poistovjećivanju nasilja s arhajskim društvima. Levi-Straussu prigovara da u društvenim pojavama ne vidi ništa drugo do igre znakova kao u jeziku. A to je „slijepa egzaltacija koja ne zna da igra razlika dovodi do nerazlikovanja iz kojeg nastaje kaos, to jest nasilje samo“ (Valadier, 1982:252). Ta su ga kritička stajališta navela na ambiciju da se ozbiljnije upusti u proučavanje nezapadnjačkih i arhajskih kultura, tako da se njegovo nastojanje u tom pogledu cijeni i kao prinos etnologiji. Sve u svemu, kad Girard govori o nasilju riječ je o „bitnom i prvotnom nasilju koje se rađa iz početnog čovjekova odnosa s njemu sličnima“, neprestano prikrivenom nasilju, „nasilju već organiziranom religijskim sustavom kulture, to jest nasilju podijeljenom sa samim sobom kako bi ljudskim društvima bilo podnošljivije“ (Chirpaz, 1980:116).

Već netom spomenuti pojmovi iz Girardove konceptualne radionice prilično pouzdano sugeriraju jedan opći zaključak. Naime, ono što njegovoj antropološkoj konceptualizaciji i specifičnom načinu izlaganja daje osobito prepoznatljivu razliku u odnosu na pretežno uvriježenu terminologiju jest cijeli splet pojmova i njihovih iznijansiranih međusobnih razlika: mimesis, mimetizam, mimetička želja, mimetičko rivalstvo, mimetička kriza, mimetičko nasilje, žrtva, žrtveni ritual, žrtvena praksa, žrtveni jarac, pomirenje, itd. Girard osjeća potrebu da te pojmove i njihove međusobne razlike katkad, ne baš tako često, objasni u nešto jednostavnijim terminima. Nije slučajno da se to pojednostavljujuće objašnjenje izriče u *Porijeklu kulture* jer to je dijaloška knjiga u kojoj Girard, razgovarajući s Pierpaolom Antonellom (profesorom Sveučilišta u Cambridgeu) i J. C.

de Castro Rochom (profesorom Sveučilišta u Rio de Janeiro), sam tumači svoja osnovna stajališta, pojmove, teoreme i teorijsko-istraživačke nalaze. Tumačeći splet svojih pojmovnih konstrukcija, dajući im sistematičnu formu, on započinje s *mimetičkim mehanizmom* kao najobuhvatnijim pojmom, a završava sa *žrtvenim jarcem* kao konačnom točkom krize. „Izraz mimetički mehanizam obuhvaća vrlo širok dijapazon fenomena: on označava cijeli proces koji počinje s mimetičkom željom, nastavlja se s mimetičkim rivalstvom, doseže svoj vrhunac u mimetičkoj krizi i završava žrtvenim jarcem kao rješenjem“ (Girard, 2004:61). Izraz „mimetički mehanizam“ možda bi mogao navesti na pomisao da je riječ o nekoj vrsti mehanicističkog stajališta, ali baš je zato jasno naglašeno da je to *proces*. Čak i onda kad koristi izraz „mimetička mašina“ Girard uvijek upozorava da se radi o procesualnosti a ne o petrificiranom stanju. Mimetički mehanizam ima tvoračku, a ne statičnu narav. Njegova tvoračka narav igra bitnu ulogu u fundamentalno-antropološkom objašnjavanju porijekla kulture (Fages, 1982).

S tim u vezi, vjerojatno zbog kritičkih prigovora koji su mu upućeni, Girard vrlo često naglašava da njegovo poimanje *mimetičkog mehanizma* nije determinističko. Mimetički mehanizam nije apsolutno determiniran. Mimetizam može bilo kojeg člana grupe izabrati kao žrtvenog jarca. A može se dogoditi i to da nikoga i ništa ne izabere. To Girard smatra ključnom točkom svoje koncepcije. „Nikada nisam rekao da se mimetizam podvrgava nekom determinizmu. Može se pretpostaviti da neke arhajske grupe nisu preživjele jer njihova mimetička rivalstva nisu nikada potaknula dovoljno polarizirajuću žrtvu da bi ih spasila od samouništenja. Druge pak nisu uspjele ritualizirati taj fenomen i stvoriti trajni religijski sustav. Ono što sam uvijek tvrdio jest teza da porijeklo kulture počiva na mehanizmu žrtvenog jarca i da se prvotne uistinu ljudske institucije sastoje u njegovu promišljenom i planiranom ponavljanju“ (Girard, 2004:79).

Pitajući se o porijeklu cjelokupne kulture Girard se sučeljava s religijskim i, u izvorištu samog religijskog, sa žrtvom kao prvotnom činjenicom i krajnjom točkom svih rituala, čija se istina sastoji u tome da obuzdaju temeljno, čovjeku inherentno, bitno i po svojoj naravi mimetičko nasilje, koje su istraživači do sada zanemarivali. To je ona linija na kojoj, kao što je već naznačeno, Girard izlaže vrlo smionu opću teoriju kulture. On nudi sintezu naših spoznaja o čovjeku i društvu, odgovara na pitanje o izvorištu kulture i naravi religijskog, a pojmu *mimesis* pridaje teorijski status. Stoga Alain Jauvion upozorava da „nijedan aspekt Girardove misli ne bi smio biti zanemaren u suvremenom istraživanju“ (Jauvion, 1998:47). Na pitanje: Kako se razvija kultura? Girard odgovara: „Putem rituala. Nastojeći spriječiti nepredvidljive i česte pojave mimetičkog nasilja kulture organiziraju planirane, kontrolirane, ukroćene, vremenski određene i ritualizirane momente nasilja. Neprestano ponavljajući isti mehanizam žrtvenog jarca na pričuvne, zamjenske žrtve ritual postaje oblikom učenja. I budući da je rješenje neke krize on će uvijek intervenirati u trenutku mimetičke krize. Tako se on preobražava u instituciju koja urazumljuje svaki oblik krize, kao što je mladenačka kriza s ritualima prijelaza, smrtna kriza koja se rješava pogrebnim ritualima, bolesnička kriza koja iziskuje ritualnu medicinu. Je li kriza stvarna ili imaginarna, to nije osobito različito; i imaginarna kriza može proizvesti pravu katastrofu. Ritual se, dakle, može shvatiti na dva načina: na način

Prosvjetiteljstva koje kaže: ako je ritual posvuda to je zbog toga što se lukavi i lakomi svećenici nalaze posvuda i posvuda krajnje lakovjermom dobrom narodu nameću svoje brbljarije; na posve oprečan način u kojem se kaže: ako je prethodna teza apsurdna – a zasigurno i jest – svećenstvo ne može prethoditi izumu kulture; stoga je religijsko prvotno i, daleko od toga da bude smiješna farsa, ono je izvoriste svake kulture. I čovječanstvo je čedo religije“ (Girard, 2004:83-84). Girard ne daje nedvosmisleni podršku ni jednom od suprotstavljenih stajališta. Prosvjetiteljstvu zbog toga što ga je temeljito čitanje i proučavanje Biblije, za razliku od prosvjetiteljskih tumačenja, dovelo do bitnih povijesno-antropoloških zaključaka o nasilju, žrtvi, ritualu, itd. Biblijski mu se tekst naime ispostavio kao neistražena riznica utemeljujućih kulturalnih postavki na kojima počiva strukturiranje tradicije koja je uvelike utjecala na moderni svijet.

To minuciozno istraživanje Biblije dovelo ga je do eksplicitnog stava da se u odnosu na nju može govoriti o pravom *neznanju* koje je štetno za cjelinu fundamentalnih spoznaja o ljudskom poretku i sudbini. Religijsku opreku, međutim, ne podržava zbog toga što ona, bez obzira na svoju izvorišnu važnost, ima intenciju da proguta svu kulturu i da je svu pretvori u sklop religijskih normi. Govoreći o sebi Girard kaže da nikada, uza svu strogost kršćanskih uvjerenja svojih roditelja, nije imao pravi religijski odgoj, da je u crkvu prestao odlaziti u trinaestoj ili četrnaestoj godini, da je u nju opet kročio tek u tridesetpetoj godini te da ga je čitanje Biblije dovelo do kršćanstva, ali ne reducirano vjerničkog nego svjetonazorskog i antropološkog. Teolozi ga stoga katkad svojataju, a katkad učtivo kritiziraju jer kršćansku antropologiju interpretativno odmiče od strogo vjerskog nauka biblijskog teksta. Na sebi svojstven način prekoravaju ga da je još uvijek privrženik „sociološkog metodološkog ateizma“ te da bi konačno morao raskinuti s takvim metodološko-ateističkim odbacivanjem religijskih postulata kao temelja razumijevanja ljudskog ponašanja. Da bi naglasio razliku spram teološkog shvaćanja kršćanstva on kaže da je njegov „obrat“ bio prije svega intelektualne naravi i dodaje: „Ono što me je usmjerilo prema kršćanstvu i uvjerilo u njegovu istinu jesu rezultati mog rada. Ovako razmišljam ne zbog toga što sam kršćanin već zbog toga što su me moja istraživanja dovela do postanem kršćanin. To, dakako, ne znači da u mom kršćanstvu afektivnost ne igra nikakvu ulogu“ (Girard, 2004:58). Na kritičke upite Corneliusa Castoriadis i Giannija Vattima može li se istodobno vjerovati u znanost i u Boga odgovara: „Ne vidim zašto Bog ne bi bio kompatibilan sa znanošću. Vjerovati u Boga ne znači odbacivati objektivnost. Vjera u Boga čini me vjernikom u objektivnost svijeta... Što se mene tiče još se krećem u okviru tomističke epistemologije koja stvari promatra kao realne a Boga vidi kao jamstvo te realnosti. I ne razumijem zašto bi bio problem da se o mojoj teoriji raspravlja u znanstvenom okviru“ (Castoriadis, 2000; Vattimo, 2001; Girard, 2004:199-200). Na tom putu intelektualne kristijanizacije Girard je ponajprije vođen motivom da što preciznije odredi mjesto kršćanstva u povijesti mimetičkog mehanizma (Legarde, 1994:192). Najkraće rečeno, prije nadolaska judaizma i kršćanstva mehanizam žrtvenog jarca bio je prihvaćan i legitimiran „ovako ili onako“, odnosno samom činjenicom da je bio nepoznat. Na kraju krajeva, on je uspijevaao vratiti mir u zajednicu u jeku potpunog mimetičkog kaosa. Sve arhajske religije svoje rituale temelje

prvo na opetovanju utemeljujućeg umorstva. Drugim riječima, žrtvenog su jarca smatrale odgovornim za eksploziju mimetičke krize. „Kršćanstvo, naprotiv, Isusovim likom prokazuje što mehanizam žrtvenog jarca doista jest: umorstvo nevine žrtve, ubijene zato da bi se vratio mir u nasilnu zajednicu. Upravo je u tom trenutku mehanizam žrtvenog jarca u potpunosti otkriven“ (Girard, 2004:87). Uza svu temeljitost svojih istraživanja i tumačenja Girard voli napomenuti i priznati da je na njegovo naglašeno poistovjećivanje Isusa sa žrtvenim jarcem najviše utjecao jezuitski teolog Raymund Schwager. Sve u svemu, mnogi kršćani s razlogom ističu da rado čitaju Girarda, ali ta međusobna ljubav, kako je kritički vidi Valadier, nije neproblematična. „Girardova misao“, kaže Valadier, „impresionira brojne kršćane, sretne da mogu pročitati kako kršćanstvo, daleko od toga da je zastarjelo, nudi (znanstveno) objašnjenje društvenih mehanizama. No ne bi li se trebalo zapitati nije li cijena koju treba platiti i odviše teška, jer to dovodi do racionalizacije kršćanstva koja ga, sučelice znanostima, stavlja na njihovu razinu i, ne htijući, pretvara ga u znanost među drugim znanostima? U apologijama koje žele odviše toga dokazati uvijek prebiva stanovita opasnost“ (Valadier, 1982:260).

Čini se da Girard naprosto ne dopušta da marginaliziramo ili ispuštimo iz vida pojam neznanja. Stalno ga, na brojnim mjestima, evocira kao da ljude današnjice želi upozoriti na opasnosti raznovrsnih, kako kolektivnih tako i individualnih, formi neznanja. Taj pojam ima dublje značenje od uobičajenih pedagoških i prosvjetiteljskih upozorenja. To dublje značenje najizvornije dolazi do izražaja baš u kontekstu mimetičke teorije. U tom mu kontekstu, podvlači Girard, pripada ne bilo kakvo nego središnje mjesto. Radi se o tome da „žrtveni proces“ kako ga objašnjava mimetička teorija jednostavno zahtijeva određeni stupanj neznanja. Ako mehanizam žrtvenog jarca mora dovesti do društvene kohezije tada nevinost žrtve mora biti skrivena kako bi se cijeloj zajednici omogućilo jedinstveno vjerovanje u krivicu žrtve. Čim akteri procesa shvate njegov mehanizam i dođu do spoznaje o njegovu funkcioniranju on se raspada i više ne može povezivati zajednicu. „Ključna uloga neznanja u procesu žrtvenog jarca paradoksalna je, ali i evidentna. Neznanje svakome omogućuje da zadrži iluziju da je žrtva doista kriva te da stoga zaslužuje kaznu. Da bi se imao žrtveni jarac treba ne vidjeti istinu i ne predočavati si žrtvu kao žrtvenog jarca već kao pravedno osuđena čovjeka. A to je ono što tvori mitologiju. Ne zaboravimo da se Edipovo oćubojstvo i rodoskrvrnuće nadaje kao nešto stvarno. Imati žrtvenog jarca znači ne znati da ga se ima“ (Girard, 2004:89-90).

Općenito se smatra da su osnovne Girardove teze dovoljno cjelovito izložene u djelima *Nasilje i sakralno* i *Stvari skrivene od početka svijeta*, a da sve što je poslije toga objavio spada u izvrsno napisana, ali uglavnom „dodatna“ djela koja na nešto jednostavniji način i s novim argumentima, objašnjavaju temeljne uvide. Ostavljajući po strani točnost i korisnost te „profinjene“ distinkcije, treba reći da Girard u punom smislu riječi spada u mislioce koji kontinuirano, bez „epistemoloških rezova“, slijede svoju osnovnu teoriju i istraživačku nit. Ta ga logika kontinuiteta ponajviše i razlikuje od strukturalističke ahistoričnosti, zbog koje se ne slaže s inače uvaženim Levi-Straussom. Misleći, dakle, na crti kontinuiteta on izriče tezu da čovjeka pokreće želja za *mimetičkim prisvajanjem*, što znači da subjekt želje ne želi predmete zato što su oni sami po sebi poželjni već zato

što ih poželjnima čini netko drugi koji ih također želi. Jer čovjek zapravo i postoji samo utoliko što oponaša sebi sličnoga. „Želja je bitno mimetička; ona se povodi za željenim obrascem. Ona odabire isti predmet kao i njezin obrazac“ (Girard, 1972:205). U široj verziji taj je stav znatno obrazloženiji, čak i jasniji, jer se u njemu govori i o „prvotnim potrebama“, o fundamentima ili izvorima ljudskog mimetičkog djelovanja. „Jednom kad su te prvotne potrebe zadovoljene, a katkad i prije, čovjek intenzivno želi, ali ne zna točno što, jer bitak je ono što on želi, bitak kojeg se on osjeća lišenim a kojim je netko drugi izgleda obdaren. Subjekt očekuje od tog drugog da mu kaže što treba željeti, kako bi stekao taj bitak. Ako obrazac već obdaren višim bivstvom nešto želi tada može biti riječi samo o predmetu koji bivstvu može pridodati još veću punoću. Obrazac svojom vlastitom željom a ne riječima naznačuje subjektu nadmoćno poželjni predmet“ (Girard, 1972:204-205).

Očigledno je da mimetička želja predstavlja jedan od ključnih Girardovih koncepata i da taj koncept ima iznimno veliku eksplikativnu snagu. Riječ je naime o tome da mimetička želja, prema Girardu, neizbježno stvara *mimetičko rivalstvo*, to jest tip odnosa bez kojega sama želja ne bi imala nikakav društveno-ljudski smisao. U tom odnosu drugi je u isti mah obrazac koji potiče želju i zapreka koja sprječava njezino ozbiljenje. Radi se o rivalstvu među ljudima koje postaje izvorom uzastopnog, temeljnog i po društvo opasnog nasilja. „Dvije želje koje konvergiraju na istom predmetu uzajamno se sprječavaju. Svaki *mimesis* koji se odnosi na želju automatski završava u sukobu“ (Girard, 1972:205). U široj verziji ta se tvrdnja izriče na sljedeći način: „Ako je želja slobodna da se fiksira tamo gdje želi, njezina će je mimetička narav gotovo uvijek voditi u bespuće, u besputni *double bind* (dvostruki protuslovni imperativ; obrazac kaže: oponašaj me i istodobno: ne oponašaj me). *Mimesis* se slijepo baca na zapreku neke konkurentne želje; on stvara svoj vlastiti neuspjeh i taj neuspjeh, zauzvrat, pojačava mimetičku težnju. Tu susrećemo jedan proces koji se hrani samim sobom, koji se uvijek odvija očajavajući i pojednostavljujući. Svaki put kad subjekt povjeruje da je našao biće pred sobom on se trudi da ga dosegne želeći ono što mu drugi naznačuje; i on svaki put susreće nasilje oprečne želje. Istodobno logičnim i suludim prećamom on se brzo mora uvjeriti da je samo nasilje najsigurniji znamen bitka koji ga stalno mimoilazi. Od sada su nasilje i želja međusobno povezani. Subjekt ne može podnositi nasilje a da ne uočava buđenje želje“ (Girard, 1972:207). U *Stvarima skrivenim od nastanka svijeta* Girard tu tezu o mimetičkoj želji i rivalstvu primjenjuje i na moderni svijet, čime također dokazuje svoju sklonost kontinuitetnom načinu antropološkog mišljenja. „U pogledu želje, kaže on, postoji obilje konfliktnih, kompetitivnih i subverzivnih konotacija koje objašnjavaju i iznimne uspjehe i neuspjehe riječi u modernom svijetu. Za jedne proliferacija želje povezana je s kulturalnim rastvaranjem nad kojim zdvajaju, s općim srozavanjem tobože prirodnih hijerarhija, s potopom najčestitijih vrijednosti. Protivnicima želje u našem svijetu stalno se suprotstavljaju njezini prijatelji i dva se tabora uzajamno optužuju u ime reda i nereda, reakcije i progresa, budućnosti i prošlosti itd. To je, dakako, pojednostavljen pogled na krajnje složenu stvarnost. Suprotno onome što zamišljaju tobožnji protivnici želje, naš se svijet pokazuje sposobnim da u visokim dozama apsorpira navodnu nediferenciranost. Ono što bi na druga društva

moglo djelovati kao kobni otrov izazivajući provalu mimetičkog rivalstva, u našim društvima zacijelo može biti popraćeno zastrašujućim potresima koji su se, međutim, do sada pokazali prolaznima. Moderni se svijet iznad toga ne samo izdigao već je odatle izvukao novu snagu koja mu omogućuje da se iznova razvija na sve modernijoj, to jest sve široj osnovi sve sposobnijoj da apsorpira i asimilira kulturne elemente i populacije koji su do tada ostali izvan njezina domašaja“ (Girard, 1978:381).

Kao što vidimo, Girardova se antropologija ne ograničava na tumačenje arhajskih društva i u tom pogledu on je zaista nadišao tradicionalnu antropologiju. Stalo mu je do fundamentalnih međuljudskih načela (mimetičke želje, mimetičkog rivalstva, nasilja, žrtve) koja na svoj način agiraju i u modernom svijetu. On ustraje na tezi da je upravo temeljno nasilje ona činjenica koju političke i religijske institucije pokušavaju kanalizirati i zamaskirati činom *žrtvenog nasilja*. Naime, žrtva – koja je ritualno ponavljanje utemeljiteljskog umorstva koje je prvotno omogućilo uspostavu mira – jedini je način da se zavarava nasilje i da ga se privremeno protjera iz društva, jer žrtvovanje pribjegava žrtvenom mehanizmu koji se sastoji u tome da se temeljno nasilje skrene na druga bića, na nekog čovjeka ili neku zamjensku žrtvu, čija smrt malo vrijedi i koji se stoga očituju kao žrtveni jarci. „U svijetu u kojemu najmanji sukob može dovesti do užasa... žrtva polarizira agresivne tendencije nad stvarnim ili idealnim, živim ili neživim, ali uvijek osveti podložnim žrtvama... Ona zatamljuje prohtjev za nasiljem čija sama asketska volja ne može završiti na djelomičnom, privremenom, ali stalno obnovljivom odvodu i o čijoj djelotvornosti postoje i odviše brojni podudarni primjeri a da bismo ga zanemarivali. Žrtva sprječava klicama nasilja da se razviju“ (Girard, 1972:35). Nije teško zaključiti da je taj stav prethodno već izrečen, ali on ovdje nešto opsežnije pojašnjava Girardovu zaokupljenost problemom žrtvenog jarca i antropološkim tumačenjem kršćanstva, odnosno Isusove žrtve kao krajnjeg žrtvenog nasilja kojim svako drugo ili buduće nasilje gubi svoj smisao. Valja podsjetiti da je problem žrtvenog jarca, iako relativno rijedak kao motiv tradicionalne antropologije, ipak „otkriven“ i analiziran prije Girarda. Primjerice u *Zlatnoj grani* Jamesa G. Frazera, tom klasičnom djelu antropologije, „žrtvenim jarcima“ posvećeno je cijelo jedno poglavlje. Frazer navodi i opisuje razne primjere i tipove žrtvenih jaraca u klasičnoj starini, arhaičnim društvima i u tradicijama pojedinih suvremenih naroda. Žrtveni je jarac krajnje ritualno i simboličko sredstvo protjerivanja zla iz zajednice. Žrtvovanjem nekoga ili nečega, ljudskog bića, životinje, biljke ili neke simbolički nabijene stvari, želi se na fundamentalan način otkloniti od nečega što izvanjski ili iznutra prijeti opstanku zajednice (Frazer, 2002:443-467). Međutim, kod Frazera je manjkavo to što on nije prepoznao žrtveni mehanizam u njegovu mimetičkom smislu. „Taj mehanizam kao takav kod njega ne postoji. Za njega je žrtveni jarac prije svega materijalistička metafora... Kod njega susrećemo naznake učinaka žrtvenog mehanizma. Ali on se zaustavlja na metafori, dok je mehanizam za mene način izražavanja nekog događaja koji se zbio unutar ljudske kulture“ (Girard, 2004:187-188). No taj tradicionalno-antropološki i, prije svega, frazerovski uvid Girard znatno proširuje i tu temu razrađuje na mnoštvu primjera iz raznih mitologija, religija i običajnih praksa. Dosljednost kojom pristupa toj temi, s uvijek novim empirijskim predlošcima i zapažanjima,

možda je najvidljivija ako usporedimo njegove refleksije iz djela napisanih sedamdesetih godina (*Nasilje i sakralno* i *Stvari skrivene od nastanka svijeta*) i onih napisanih krajem devedesetih godina, kao što je *Promatrah Sotonu kako poput munje pada*, gdje je problem žrtvenog jarca još jednom objašnjen u posebnom poglavlju (Girard, 2004:189-197).

Kroz sve se Girardove tekstove permanentno provlači pojam *mimesis*, pa se već i iz toga nameće zaključak da on u njegovoj antropologiji ima bitnu ulogu. Nije pretjerano reći da je to osnovni konstrukcijski pojam tog antropološkog pristupa. *Mimesis* (*mimesis* prisvajanja), kao temeljna struktura želje i prvotna forma svakog odnosa, jest elementarna činjenica iz koje proizlaze sve kulture i sva društva. „Uvijek treba polaziti od rivaliteta oko predmeta, od *mimesis* prisvajanja... Na taj se mehanizam mogu svesti ne samo zabrane nego i rituali, kao i religijska organizacija u cijelosti. Polazeći od tog jedinstvenog principa ocrtava se cjelovita teorija ljudske kulture“ (Girard, 1978:27). Girardu je, ne samo u navedenom stavu nego i na bezbroj drugih mjesta u njegovu opusu, jako stalo do toga da se istakne, razazna „druga strana“ imitacije, njezina prisvajačka, stjecateljska dimenzija, konfliktna dimenzija. Toj se (konfliktnoj) dimenziji pridaje bitno značenje i na nju Girard posebno upozorava jer drži da nepoznavanje mimetičkog momenta (mimetičkog rivalstva) predstavlja zapreku s kojom se sučeljava istraživanje u društvenim i humanističkim znanostima i koja je odgovorna za njihovo sporo napredovanje. Stoga Girard pribjegava grčkom izrazu *mimesis* radije nego izrazu *imitacija* kako bi istaknuo jednu činjenicu koju izraz imitacija može učiniti nejasnom. Za Platona je *mimesis* istodobno predstavljao snagu kohezije i snagu raspada. Usvajajući taj izraz Girard je u rječnik humanističkih i društvenih znanosti ponovno uveo pojam oponašanja kojeg je vladajuća jednostrana koncepcija znanosti o čovjeku i kulturi tijekom devetnaestog stoljeća uvelike diskreditirala nalazeći u njemu samo snagu kohezije. „Vjeruje se da se inzistiranjem na ulozi *imitacije* stavlja naglasak na objedinjujuće aspekte čovječanstva, na sve ono što nas preobražava u stada... Dajući *imitaciji* lijepu ulogu možda se imalo na umu sve ono što nas pokorava i uniformira“ (Girard, 1987:15-16). U *Porijeklu kulture* ta je suptilna razlika između *mimesis* i *imitacije* još određenije naznačena. „Ja koristim obje riječi, ali ne posve istoznačno. U mimetizmu ima manje svijesti a u imitaciji više svijesti. Dakako, ne želim sugerirati potpuni izgon imitacije... No, po mom mišljenju, jedan od razloga izbjegavanja pojam *imitacije* leži u tome što on, lišen konfliktne snage, izgleda simplicistički i nemoćno spram kompleksnosti. Teorije *imitacije* nikad ne govore o *mimesisu* prisvajanja ili mimetičkom rivalstvu. A to je u mojoj perspektivi bitna točka“ (Girard, 2004:66).

Takvo je poimanje imitacije zapravo ono koje krajem devetnaestog stoljeća susrećemo u sociološkoj teoriji Gabriela Tardea, odnosno u njegovu djelu *Zakoni imitacije*. Girard ne želi da ga se poistovjećuje s tim stajalištem jer ono „*imitaciju* postavlja kao jedinstveni temelj društvene harmonije i napretka“ (Girard, 1978:16). Tarde je po njegovu mišljenju „obavio egzemplaran ali banalan posao na ideji imitacije. On se imitacijom bavi na različitim planovima svijesti i pomoću nje objašnjava kulturne pojave. Kod njega nalazimo značajne, ali uvijek drugorazredne uvide jer on nije otkrio mimetičko rivalstvo i njegove posljedice“ (Girard, 2004:189). Durkheima je, u odnosu na Tardea, daleko

više cijenio. „Durkheim je beskonačno nadmoćan Tardeu. Čitanje *Elementarnih oblika religijskog života* za mene je predstavljalo izvanredno iskustvo“ (Girard, 2004:190). No tardeovsko se poimanje provlači i kroz moderne teorije koje doseg imitacije ograničuju na pojavna ponašanja, na geste, načine odnošenja i govorenja, obrasce vođene društvenim konvencijama“ te upotrebu tog izraza svode na „oblike imitacije koji ne mogu potaknuti sukob, koji su samo reprezentativni i prividni“ (Girard, 1978:25). Ukratko, pojmom imitacije izriče se samo teza o koheziji i harmoniji, a pod pojmom mimesisa misli se i na harmoniju i na konflikt.

III. KRITIČKI PRIGOVORI GIRARDOVOJ KONCEPCIJI

Kakva je recepcija Girardove fundamentalne antropologije i, ponajprije, njegove koncepcije *mimesisa*? Treba reći da su Girardovu djelu posvećeni brojni radovi. Krajem sedamdesetih godina njegova je misao postigla odjek znatno širi od strogo znanstveno-antropoloških krugova. Olivier Mongin čak drži da se može govoriti o „efektu Girard“. „Ta je misao od sada obvezna referencija u brojnim debatama, girardovska mehanika teži da se nametne u svakoj prilici, uz rizik da banalizira tu misao, pojmovi mimetičke želje, rivalstva, žrtvenog jarca, posvećene žrtve postali su lozinkama, ako ne i poštapalicama“ (Mongin, 1979:26). Pa ipak, još uvijek prevladava mišljenje da je Girardova teorija nedostavno prodiskutirana među stručnjacima glavnih područja u kojima se njegovo djelo problematski kreće. Očigledna je ipak jedna činjenica: Girarda se žestoko napada ili ga se prešutno izbjegava (Deguy/Dupuy, 1982). Čini se, nažalost, da Girardove teze preuzima mali broj antropologa koji se bave ritualima i nasiljem, posebno temom osvete. Na temu osvete u tom se smislu osobito navraća Raymond Verdier. Osveta o kojoj je riječ u Girardovim djelima – temeljna, izvorna, besciljna i destruktivna osveta, „lančana osveta koja se očituje kao paroksizam i savršenstvo mimesisa“, pripada prirodnom stanju koje je izvan domašaja povjesničara i etnologa, koje je proizvoljna i neprovjerljiva hipoteza o počecima. „Bilo bi bolje“, zapaža Verdier, „da se umjesto vraćanja na utemeljenje svijeta pitamo ne proizlazi li to poimanje besciljne i destruktivne osvete iz modernog svjetonazora oblikovanog nakon uspostave države, koja je, preuzimajući monopol nad prisilom i sankcijom, osvetu pretvorila u privatnu stvar“ (Girard, 1978:20; Verdier, 1980:14). Po mišljenju Luca Heuscha girardovska teorija počiva na „dogmatski pristranom polazištu“, na „proizvoljnom psihološkom shvaćanju društvenog života“. Heuschu se čini da ideologija žrtvenog jarca ne može pretendirati na modelski i paradigmatički status jer se svi oblici žrtve ne svode na girardovsku teoriju ispaštajuće žrtve (Heusch, 1986:35-36). Slično kritički rasuđuje i Maurice Bloch koji pokazuje da je nasilje u manjoj mjeri rezultat temeljne, čovjeku urođene agresivnosti, koja se izražava i pročišćava putem rituala, a u većoj mjeri rezultat nastojanja da se stvori transcendentno u religiji i politici (Bloch, 1997:19-20).

No istodobno, vodeći računa o tim kritičkim primjedbama, neki interpreti postavljaju pitanje gubi li Girardova antropologija, njegova teorija mimesisa, svaku heurističku vrijednost. Odgovori se kreću u širokom registru različitih ocjena. Primjerice, primjenju-

jući teze R. Girarda na fenomen nasilja u Sjevernoj Irskoj, Richard Kearney pokazuje ga Girardova teorija mimesisa izražava istinu velikog dosega. „To dokazuje njezina prikladnost u razumijevanju sukoba u Ulsteru“. No iako teze Ren   Girarda omogućuju razumijevanje terorističkog fenomena u Sjevernoj Irskoj, razumijevanje njegova žrtvenog aspekta, taj se sukob ne može protumačiti samo ili načelno kao mimetička kriza. Sam „mimetički mehanizam“ ne navodi nas na to da uzimamo u obzir samo jedan posebni tip nasilja. Richard Kearney smatra da „ rtveno nasilje valja promatrati kao dio jednog mitsko-simboličkog poretka, a ne kao univerzalni mimetički mehanizam“ (Kearney, 1979:41). On je uvjeren „da postoji prirodna razlika između simboličkog žrtvenog karaktera glavnih republikanskih nasilja i racionalne povijesne logike koja podrazumijeva brojne druge oblike nasilja“ (Kearney, 1979:42). Prema tome, da bi se nasilje u Ulsteru u cijelosti razumjelo žrtvena se kritika Ren   Girarda mora povezati sa socio-povijesnim pristupom. Sve u svemu, primjena Girardovih ideja na suvremenu krizu i krize otkriva ograničenja njegova pristupa. Je li taj pristup primjereniji ili isključivo primjeren kada je riječ o stvarnosti tradicionalnih društava? Richard Kearney ni tu nije posve siguran ni decidiran; Siguran je jedino u to da je umjesno sumnjati. Zato postavlja pitanje nisu li ograničenja Girardove teorije prije svega ograničenja samih njegovih hipoteza, ograničenja teorije kojoj se razlo ito može pripisati ograničena eksplikativna moć (Kearney, 1979:44).

Lucien Scubla, jedan od najpa ljivijih čitatelja Girardovih spisa i, pogotovo, njihovih etnoloških dimenzija, uvjeren je u plodnost Girardovih stajališta, ali pod uvjetom da se preuredi struktura girardovske mimetičke (mimetičke i žrtvene) hipoteze. Ispitujući odnose teorije želje i teorije žrtve u Girardovim radovima Scubla pokazuje da se cjelovita teorija žrtve ne može izvesti samo iz hipoteze o mimetičkoj želji. Ni mimetička hipoteza ni žrtveni mehanizam nisu u stanju objasniti sve značajke žrtvenih sustava. „Ni Girardov teorem, ni teorija žrtvenih znamenja, ni teorija  rtvonosnih kategorija ne pokazuju nam ni zašto su djeca najpodesnija za žrtvovanje, ni zašto je usmrćivanje žrtava mu ka povlastica“ (Scubla, 1985:361-362). Stoga se, bez obzira na važnost mimetičkog rivalstva, treba više usredotočiti na mimesis. „Mimetička želja stvara zavist, ali da je mimetička želja bit želje zavist bi morala biti bitno bespredmetna. A u muškarca postoji stanovita iskonska zavist, zavist za rađanjem djece poput žena, to jest da se ženama oduzme povlastica rađanja“ (Scubla, 1985: 369-370). Mimetičko rivalstvo ne isključuje druga rivalstva koja, primjerice, proizlaze iz razlike među generacijama i spolovima i koja takoe er treba uzeti u obzir. Philippe Descola, sljedbenik C. Levi-Straussa i autor golemog djela *Ponad prirode i kulture* (620 str.), kritički je nemilosrdan prema Girardu i bez okolišanja mu spočitava de je „ravnodušan na empirijske datosti“ (Descola, 2005; Descola, 2011:25).

To su samo neki od kritičkih prigovora Girardovim postavkama. Iz naravi tih prigovora moglo bi se zaključiti da njegova fundamentalna antropologija nailazi na djelomična a radikalna osporavanja. Kao što ističe Lucien Scubla: „Girardova sinteza nije definitivna i bilo bi nerazborito vidjeti je kao otkrivenje svih stvari skrivenih od početka svijeta. Naprotiv, kao svaka znanstvena teorija, ona je osu ena na to da je zamijene moćnije teorije čijem oblikovanju i sama pridonosi“ (Scubla, 1985:372). Ali i sam Girard, bez ikakva

uvijanja, gotovo objektivistički, priznaje eventualnu upitnost i znanstvenu slabost svoje teorije. Ocjenjujući svoju teoriju i usporeduju i njezinu znanstvenost s teorijom evolucije on u zaključnim razmatranjima *Nasilja i sakralnog* kaže: „Ova je teorija utoliko paradoksalna što pretendira temeljiti se na činjenicama čiji empirijski karakter nije empirijski provjerljiv. Do tih se činjenica može doprijeti jedino preko tekstova a ti tekstovi nude samo indirektna, iznaka ena, izobličena svjedočanstva. Do utemeljuju eg događaja dopijevamo tek na kraju niza kolebljivih koraka među uvijek enigmati nim dokumentima, koji u isti mah tvore sredinu u kojoj se razrađuje teorija i mjesto njezine provjere. To su, čini se razlozi, zbog kojih se ovoj teoriji odriče epitet znanstvenosti. Postoje, međutim, teorije za koje va e sva spomenuta ograničenja a kojima nitko više i ne pomišlja uskratiti taj isti epitet. To je, primjerice, teorija evolucije ljudskih bića. Do ideje evolucije može se doći tek na kraju približavanja i križanja podataka, fosilnih ostataka živih bića, koji odgovaraju religijskim i kulturalnim tekstovima na e hipoteze. Nijedna izolirano proučavana anatomska činjenica ne može dovesti do pojma evolucije. Nikakvo izravno promatranje nije moguće, nikakva empirijska provjera nije zamisliva jer mehanizam evolucije djeluje toliko trajno da to nema ništa zajedničko s individualnom egzistencijom... Utoliko se može ustvrditi da je teorija žrtve formalno nadmoćna transformisti koj teoriji. Nedostupni karakter utemeljuju eg događaja tu se ne očituje samo kao nezaobilazna nužnost, lišena pozitivne, na teorijskom planu sterilne vrijednosti: to je bitna dimenzija ove teorije... Ova je teorija prva koja opravdava i prvotnu ulogu religije u primitivnim društvima i na e nepoznavanje te  injenice “ (Girard, 1972:463-465).

LITERATURA

- Bloch, M. (1997). *La Violence du religi x*. Paris: Odile Jacob.
- Calasso, R. (1987). *La ruine de Kasch*. Paris: Gallimard.
- Castoriadis, C. (2000). Débat Cornelius Castoriadis-René Girard. U: Dumouchel, P./Dupuy, J.-P. (eds.), *L'Auto-organisation*. Paris: Grasset.
- Chirpaz, F. (1980). *Enjeux de la violence. Essai sur René Girard*. Paris: Les Editions du Cerf. „Dossiers libres“.
- Degy, M./Dupuy, J.-P. (1982). *René Girard et le problème du mal*. Paris: Grasset.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, Ph. (2011). Girard se montre indifférent aux données empiriques. U: *Le Monde*, 20. janvier.
- Dumouchel, J.-B. (1985). *Violence et vérité. Autour de René Girard*. Paris: Grasset.
- Fages, J.-B. (1982). *Comprendre René Girard*. Toulouse: Privat.
- Frazer, G. F. (2002). *Zlatna grana. Podrijetlo religijskih obreda i obi aja*. Zagreb: Sion/ Naklada Jesenski i Turk.
- Girard, R. (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1972). *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.

- Girard, R. (2002). *Les origines de la culture*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Girard, R. (2004). *Promatrah Sotonu kako poput munje pada*. Zagreb: AGM.
- Heusch, L. de (1986). *Le Sacrifice dans les religions africaines*. Paris: Gallimard.
- Jauvion, A. (1998). Mimesis et violence chez René Girard. U: *Hermes*, 22.
- Kearney, R. (1979). Terrorisme et sacrifice: le cas de l'Irlande du Nord. U: *Esprit*, avril.
- Lasić, S. (2001). *Iz moje lektire. Portreti*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Legarde, F. (1994). *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*. New York: Peter Lang.
- Mongin, O. (1979). Retour sur René Girard. U: *Esprit*, avril.
- Scubla, L. (1982). Contribution à une théorie du sacrifice. U: Deguy, M./Dupuy, J.-P. (eds.), *René Girard et le problème du mal*. Paris: Grasset.
- Valadier, P. (1982). Bouc émissaire et Révélation chrétienne selon René Girard. U: *Etudes*, août-septembre.
- Vattimo, G. (2001). *The mimetic theory and the history of philosophy*. Anvers: COV&R Meeting Université d'Anvers.
- Verdier, R. (1980). Le système vindicatoire. Esquisse. U: *Vengeance. Tome 1, La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*. Paris: Editions Cujas.
- Williams, J. (1996). *The Girard Reader*. New York: Crossroad.

RENÉ GIRARD'S FUNDAMENTAL ANTHROPOLOGY AND THEORY OF CULTURE

Rade Kalanj

Summary

This paper attempts to give a short overview of the fundamental features of René Girard's cultural and anthropological concepts. It begins with the idea that not enough is known about his concepts in our academic and cultural circles, little has been written about it and a very small number of Girard's texts have been translated into Croatian language. The paper considers Girard's anthropological thought as a type of discourse that can be marked as the fundamental anthropology, however, even within these boundaries, his approach remains specific and he was therefore treated over the last forty or so years, with more or less respect, as an original, widely read as well as a controversial author. The paper, first of all, establishes Girard's specific intellectual profile, and then goes on to discuss his key terms: mimesis, mimetism, mimetic mechanism, mimetic process, mimetic rivalry, mimetic violence, mimetic crisis, mimetic sacrifice, ritual sacrifice, scapegoat, etc., and, in the end, offers some criticism of Girard's anthropology. The paper focuses especially on Girard's definition of culture, i.e. his fundamental anthropological hypothesis about the sources, origin and formation of human culture. It attempts to show that Girard, as an advocate of the fundamental anthropology, tried to find and interpret the first and original sources from which human culture developed.

Key words: culture, imitation, mimetic mechanism, mimetic violence, Christianity, religion, sacrifice, scapegoat, original event

FUNDAMENTALE ANTHROPOLOGIE UND DIE KULTURTHEORIE RENÉ GIRARDS

Rade Kalanj

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die wesentlichen Merkmale des kulturanthropologischen Konzeptes René Girards kurz darzustellen. Es wird von der Tatsache ausgegangen, dass sein Konzept in unseren akademischen und kulturellen Kreisen nicht sehr bekannt ist, dass darüber wenig geschrieben wurde, und dass nur wenige Texte von Girard ins Kroatische übersetzt sind. In der Arbeit hebt man hervor, dass Girards anthropologischer Gedanke zu der Art von Diskursen gehört, die man als fundamentale Anthropologie bezeichnet, dass aber sein Ansatz auch innerhalb dieser Bestimmung sehr spezifisch ist, weshalb er in den letzten vierzig Jahren mit mehr oder weniger Respekt als origineller, viel gelesener, aber auch umstrittener Autor gesehen wurde. In der Arbeit wird vor allem Girards besonderes intellektuelles Profil festgestellt, dann werden seine Schlüsselbegriffe thematisiert: Mimesis, Mimetismus, mimetischer Mechanismus, mimetischer Prozess, mimetische Rivalität, mimetische Gewalt, mimetische Krise, mimetisches Opfer, Gründungsoffer, Sündenbock usw., schließlich werden einige kritische Bemerkungen an Girards Anthropologie geäußert. Die Arbeit konzentriert sich ganz besonders auf Girards Auffassung von Kultur bzw. auf seine fundamental-anthropologische Hypothese über Quellen, Ursprung und Entstehung menschlicher Kultur. Es soll nämlich gezeigt werden, wie Girard, als Befürworter der fundamentalen Anthropologie, die ursprünglichen Quellen zu finden und zu erklären versucht, aus denen die menschliche Kultur geformt wurde.

Schlüsselwörter: Kultur, Imitation, Mimesis, mimetischer Mechanismus, mimetische Gewalt, Christentum, Religion, Opfer, Sündenbock, Grundereignis